



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2004

**Bruch und Kontinuität in Todesritualen. Beobachtungen zu
westeuropäischen und zoroastrischen Bestattungen**

Lüddeckens, Dorothea

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-51620>
Book Section

Originally published at:

Lüddeckens, Dorothea (2004). Bruch und Kontinuität in Todesritualen. Beobachtungen zu westeuropäischen und zoroastrischen Bestattungen. In: Stausberg, Michael. Zoroastrian Rituals in Context. Leiden: Brill, 153-172.

BRUCH UND KONTINUITÄT IN TODESRITUALEN. BEOBACHTUNGEN ZU WESTEUROPÄISCHEN UND ZOROASTRISCHEN BESTATTUNGEN

Dorothea Lüddeckens

Während die einen professionelle Klageweiber engagieren, verkünden andere den freudigen Anlass der Erlösung vom irdischen Dasein. Wo in manchen Häusern nur noch mit leiser Stimme ernsthaft gesprochen werden darf, wird in anderen die Komik geradezu gesucht. Die Vielfalt kultureller Eigenarten in der Reaktion auf den Tod eines Menschen ließe sich in ihrer Beschreibung endlos fortsetzen. So unterschiedlich diese Reaktionen weltweit ausfallen mögen, so verschieden die Bedeutung, die dem Tod zugemessen wird, auch sein mag, seine physische Dimension führt doch immer, innerhalb welchen kulturellen und religiösen Kontextes auch immer, zu bestimmten Herausforderungen und Konsequenzen.¹ Diese allerdings werden kulturspezifisch gelöst und gedeutet.

ABBRUCH UND KONTINUITÄT ANGESICHTS DES TODES

Im Folgenden wird von der These ausgegangen, dass sowohl die Erfahrung von Bruch als auch von Kontinuität zu der Konfrontation mit dem Tod eines anderen Menschen gehört.² Die Erfahrung eines Bruches, im Sinne eines Abbruches ergibt sich für die Hinterbliebenen allein schon aus der mit dem Tod einhergehenden Veränderung des physischen Körpers des Toten. Unvermeidlich besitzt ein Leichnam nicht mehr dieselben Ausdrucksmöglichkeiten, die einem lebendigen Körper zur Verfügung stehen. Im Verständnis der Hinterbliebenen kann zwar ein toter Körper weiter zu den Lebenden ‚sprechen‘, aber seine Sprache ist eine andere geworden. So ist es beispielsweise möglich die Dynamik von Verwesungsprozessen als Mitteilung zu interpretieren. Niemand wird

¹ Zu denken ist dabei z.B. an den Umgang mit dem toten Körper und den beginnenden Verwesungsprozessen.

² Hier und im Folgenden werden die Begriffe Erfahrung und Wahrnehmung in ihrem Alltagssprachlichen Verständnis verwendet.

jedoch bestreiten, dass es sich dabei um eine andere Art der Kommunikation handelt, als diejenige, die mit dem Verstorbenen vor seinem Tod möglich war. Was für den soziokommunikativen Bereich gilt, gilt auch für andere Ebenen, da die Handlungsfähigkeit eines physischen Körpers mit dem Tod grundlegend verändert, wenn nicht sogar in vielen Bereichen abgebrochen ist: Eine bestimmte Form physischer Existenz hat für die Hinterbliebenen damit unübersehbar ein Ende gefunden.

Neben dem Abbruch ist jedoch auch Kontinuität ein menschlicher Erfahrungshorizont in der Konfrontation mit dem Tod Anderer. Ein Mensch wird in der Wahrnehmung seiner Umgebung mit seinem Tod nicht vollkommen ausgelöscht. In Todesanzeigen finden sich häufig Formulierungen, die beidem Ausdruck geben: der Erfahrung des Abbruches und zugleich der Kontinuität. „Eine Stimme, die uns vertraut war, schweigt. Ein Mensch, der immer für uns da war, lebt nicht mehr, doch immer sind irgendwo Spuren seines Lebens.“³ „Es gibt nicht genügend Worte, die Dich beschreiben und unseren Verlust ausdrücken können. In unseren Herzen lebst du weiter.“⁴ Deutlich wird hier jeweils der Bruch angezeigt: das Abbrechen einer Stimme, das nicht mehr Dasein eines Menschen und der Verlust, der das Aussagbare sprengt. Im Kontrast hierzu wird jedoch Kontinuität versichert, die Toten sind demnach in der Wirklichkeit der Lebenden nicht vollkommen ausgelöscht, selbst nach dem Tod eines Menschen existieren die Folgen seines Lebens, Menschen, Gedanken und Gefühle, die mit dem Verstorbenen verbunden sind, weiter.

Menschliche Erfahrung und Wahrnehmung ist geprägt von den jeweiligen kulturellen Deutungsmustern, die zugleich eben diese Erfahrungen und Wahrnehmungen für den Einzelnen einordbar werden lassen. Deutungsmuster sind kulturelle Konstruktionen, die unter anderem durch Mythen und Rituale zur Verfügung gestellt werden. So wird es dem Einzelnen und der Gesellschaft ermöglicht, Erfahrungen und Wahrnehmungen in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen und ihnen durch Handlungen Ausdruck zu verleihen. Mythen und Rituale sind damit sowohl Ausdruck als auch Gestaltung menschlicher Erfahrung und Wahrnehmung.

Die unterschiedlichen wechselseitigen Beziehungen zwischen Erfahrungen und konstruierten Deutungsmustern sollen hier nicht weiter ent-

³ Todesanzeige für Peter Breitschädel, Frankfurter Rundschau, 15.4.2002, p. 23.

⁴ Todesanzeige für Julius Giske, Jüdische Allgemeine Nr. 21/11.10.2001, p. 10.

faltet und diskutiert werden. Entscheidend ist vielmehr die These, dass für die Hinterbliebenen mit dem Tod eines Menschen sowohl Abbruch als auch Kontinuität verbunden sind. Beides wird innerhalb konstruierter Deutungsmuster wahrgenommen und zu einem umfassenden in Weltbild in Bezug gesetzt, bzw. hierin eingeordnet. Dabei ist es für den Einzelnen möglich, die Erfahrung von Bruch und Kontinuität unabhängig von einem ausgeführten Ritual oder auch erst mit der Teilhabe⁵ am Ritual zu erleben.

So universal das Phänomen des physischen Todes auf den ersten Blick auch erscheinen mag, die kulturellen Deutungen, die Konstruktionen, mit Hilfe derer Bruch und Kontinuität gestaltet, erfahren und erklärt werden, sind höchst unterschiedlich. Auch die jeweilige Gewichtung ist verschieden: Konstruktionen von Bruch und Kontinuität können schwächer oder auch stärker vorliegen. Während manche Traditionen den sich aus dem physischen Tod ergebenden Bruch betonen, versuchen andere ihn weitgehend zu ignorieren. Ebenso kann die Kontinuität sehr stark wahrgenommen oder auch explizit in vieler Hinsicht negiert werden. Dementsprechend werden in Mythen und Ritualen Bruch und Kontinuität hervorgehoben dargestellt oder auch nur sehr schwach in Szene gesetzt.

Ein Kulminationspunkt dieser jeweiligen Konstruktionen, innerhalb derer Erfahrungen für den Einzelnen eingeordnet werden können, sind Bestattungsrituale, oder etwas weiter gefasst, Todesrituale.⁶

Im Folgenden soll zum einen gezeigt werden, wie sich sowohl Bruch- als auch Kontinuitäts-Konstruktionen in Todesritualen analysieren lassen. Zum andern soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern beide Konstruktionen miteinander verbunden sind. Daran schließt sich die Frage, ob sich eine gegenseitige Bedingtheit feststellen lässt, d.h. ob sich einerseits bei einer starken Betonung des Bruches auch eine starke Betonung der Kontinuität findet und ob andererseits schwache Kontinuitäts-Konstruktionen auch schwache Bruch-Konstruktionen zur Folge haben. Besonders deutlich wird die Bezogenheit von Bruch- und Konti-

⁵ Teilhabe an einem Ritual kann sowohl die persönliche Anwesenheit als auch z. B. die Rolle als Auftraggeber oder Finanzier bedeuten.

⁶ Während Bestattungsrituale im engeren Sinne nur die rituellen Handlungen in Verbindung mit der Leiche bzw. deren ‚Entsorgung‘ umfassen, bezeichnen Todesrituale alle Rituale, die mit einem oder mehreren Sterbenden oder Verstorbenen in Zusammenhang stehen. Hierzu zählen demnach z.B. auch die letzte Ölung der römisch-katholischen Kirche sowie Jahrestagegedenktage oder Volkstrauertage.

nuitätskonzeptionen mit dem Blick auf den historischen Wandel von Todesritualen, was anhand einiger Überlegungen zum westeuropäischen, insbesondere westdeutschen Umgang mit Tod und Trauer ausgeführt werden wird. Anschließend wird dann mit der Analyse der gegenwärtigen Bestattungspraxis der Parsen in Bombay, in diesem Fall ohne Rückblick auf die Geschichte und den dahinter stehenden Wandel, ein Beispiel starker Konstruktionen von Bruch und Kontinuität vorgestellt.

KONSTRUKTIONEN VON BRUCH UND KONTINUITÄT IN WESTEUROPA

Die ‚Verdrängung des Todes‘ innerhalb westlicher Gesellschaften in der Moderne ist in vielen wissenschaftlichen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte, ebenso wie in der teilweise davon beeinflussten Populärliteratur, postuliert und beschrieben worden. In engem Zusammenhang damit wird häufig ein Verlust an ‚Todeskultur‘ beklagt.⁷ Gemeint ist die Behauptung, früher sei das Verhältnis zum Tod ‚natürlicher‘ gewesen, der Tod habe ‚zum Leben gehört‘, wohingegen heutzutage eine ‚Tabuisierung‘ des Todes zu beobachten sei. Mit Recht wird von kritischen Rezensenten nach modernen Projektionen gefragt und zuweilen die Art der Quellenbearbeitung angezweifelt.⁸ Ob der Tod in der modernen westeuropäischen Gesellschaft tatsächlich stärker als ‚früher‘ verdrängt oder gar ‚tabuisiert‘ wird, sei dahingestellt. Allerdings ist sich die Forschung in der Frage, „in welcher Weise sich die Erfahrung des Todes

⁷ So z.B. Ph. Ariès, *Geschichte des Todes* (München, 1989); J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod* (München, 1991); J. Ziegler, *Die Lebenden und der Tod* (München, 2000); M. Sax/K. Visser/M. Boer, *Begraben und Vergessen. Ein Begleitbuch zu Tod, Sterben und Bestattung* (Berlin, 1993); D. Tausch-Flammer/L. Bickel, *Wenn ein Mensch gestorben ist. Würdiger Umgang mit den Toten* (Freiburg, 1995). Vgl. hierzu U. Roth, *Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft* (Praktische Theologie und Kultur 6; Gütersloh, 2002), p. 149–194; A. Nassehi/G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwürfe einer Theorie der Todesverdrängung* (Opladen, 1989); A. Nassehi/G. Weber, „Verdrängung des Todes – Kulturkritisches Vorurteil oder Strukturmerkmal moderner Gesellschaften? Systemtheoretische und wissenssoziologische Überlegungen“, *Soziale Welt* 39, 1988, pp. 377–396.

⁸ So z. B. Ariès *Geschichte des Todes* betreffend: A. Nassehi/M. Schroer/G. Weber, „Soziologie“, *Sterben und Tod. Annotierte Auswahlbibliographie* (Interdisziplinäre nordrhein-westfälische Forschungsarbeitsgemeinschaft ‚Sterben und Tod‘; Opladen, 1996), pp. 344–420, p. 350; F.W. Graf, Rezension von Ph. Ariès, *Geschichte des Todes*, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 28, 1984, pp. 339–342.

unter dem Einfluß der Moderne gewandelt hat“⁹, in mancher Hinsicht einig. Zum konsensfähigen Befund zählt zum Beispiel die Beobachtung, dass der Umgang mit Sterbenden und Toten von den Familienangehörigen weitgehend an Spezialisten abgegeben wird.¹⁰ Hinzu kommt das Verschwinden von sozial vorgegebenen Verhaltensweisen. Weder für Sterbende noch für Hinterbliebene gibt es noch allgemein anerkannte Regeln. Sicherlich kann die schwindende Präsenz zahlreicher Rituale rund um den Tod mit dem Verlust allgemein verbindlicher Sinnsysteme in der Moderne in Zusammenhang gebracht werden. Dennoch ist es berechtigt zu fragen, ob es noch weitere Gründe dafür gibt, warum manches, sobald dies ohne soziale Restriktionen möglich wird, aufgegeben wurde oder wird. Während noch vor einigen Jahrzehnten auch in Großstädten schwarze Kleidung bei Beerdigungen eine Selbstverständlichkeit war,¹¹ ist es heutzutage durchaus üblich, ohne explizite Trauerkleidung auf dem Friedhof zu erscheinen. Während mit dem Tragen von Schwarz nahe Angehörige in ihrem ersten Trauerjahr einen Hinweis auf das Geschehene gaben, sind Betroffene heute an ihrer Kleidung nicht mehr zu erkennen. Könnte man darin einen Versuch sehen, den durch den Tod evozierten Bruch zu nivellieren?

Weitere Anzeichen scheinen auf eine Verflachung von Bruch-Konstruktionen hinzuweisen: Immer öfter werden Bestattungsinstitute gebeten, ihre Leichenwägen nicht als solche zu kennzeichnen.¹² Ebenso mag der Hinweis in Todesanzeigen, die Bestattung werde „in aller Stille“ stattfinden oder auch die Bitte „von Beileidsbezeugungen“ Abstand zu nehmen auf den Wunsch hindeuten, möglichst unbemerkt und ohne ausdrückliche Anteilnahme den Todesfall vorübergehen zu lassen.

In christlichen Bestattungen wird der Bruch, das Ende des individuellen physischen Lebens, unter anderem durch die am offenen Grab re-

⁹ Roth, *Die Beerdigungsansprache*, p.43.

¹⁰ Norbert Fischer zeigt diesen, von ihm als „Entzauberung des Todes“ bezeichneten Prozess vom 18. bis zum 20. Jahrhundert auf. „So hat sich der Umgang mit den Toten mittlerweile zu einer Angelegenheit für Mediziner, Techniker und Friedhofsbürokraten entwickelt.“ N. Fischer, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland* (Köln/Weimar/Wien, 1996), p. 130. Siehe hierzu auch Naschi/Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft*, pp. 277–325.

¹¹ Siehe zur Trauerkleidung z. B.E. Heller-Winter, „Trauerkleidung“, *Die letzte Reise. Sterben. Tod und Trauersitten in Oberbayern*, ed. S. Metken (München, 1984), pp. 186–195.

¹² Diesen Hinweis, der sich auch in anderen Gesprächen bestätigte, verdanke ich Herrn Berent von der Grieneisen-Bestattung, München.

zitierte Ritualformel „Erde zu Erde, Staub zum Staube, Asche zu Asche“ zum Ausdruck gebracht. Der Körper ist nunmehr unbelebte Materie, die dem Erdreich überantwortet wird. Evangelische Pastoren beobachten in den letzten Jahren, dass Hinterbliebene zuweilen diesen wesentlichen Hinweis auf den tatsächlichen Bruch aus dem Ritual streichen möchten. Nachvollzogen wird bzw. wurde die Formel, indem die Mitglieder der Trauergemeinde den Sarg mit Sand oder Erde bewerfen. Stattdessen werden in den letzten Jahren immer häufiger Blumen auf den Sarg geworfen.¹³ Die Konstruktion des Bruches wird damit abgeschwächt, da Blumen z.B. auch bei Hochzeiten gestreut werden bzw. über das Brautpaar ‚schneien‘, während mit Erde nur ein Toter beworfen wird, jemand, der tatsächlich be-erdigt wird.

Rituale und Ritualbausteine, die die Erfahrung und Wahrnehmung des Bruches zum Ausdruck bringen, scheinen innerhalb der letzten Jahrzehnte seltener zu werden. „Die Gesellschaft legt keine Pause mehr ein“ beschreibt Philippe Ariès unsere westeuropäische Gegenwart und spricht von „sehr zurückhaltende[n] Leichenbegräbnisse[n]“.¹⁴

Nicht nur der rituelle Umgang mit dem Tod hat sich verändert, auch seine Mythen, die Konzeptionen seiner Bedeutung sind andere geworden. Dieser Wandel drückt sich zum Beispiel in dem Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod aus. Einer Meinungsumfrage zufolge glaubten in den 70er Jahren nur noch 48% aller evangelischen und katholischen Kirchenmitglieder an ein Leben nach dem Tod.¹⁵ Selbst ohne statistische Vergleichswerte ist wohl anzunehmen, dass diese Zahl im 19. Jahrhundert höher lag. Allerdings kann, nach verschiedenen neueren Umfrageergebnissen zu urteilen, nicht vorschnell von einer weiteren, generellen Abnahme des Glaubens an ein Leben nach dem Tod ausgegangen werden.¹⁶ Tatsächlich jedoch

¹³ Diese und ähnliche Beobachtungen berichteten mir mehrere Pfarrer verschiedener deutscher Landeskirchen.

¹⁴ Ariès, *Geschichte des Todes*, pp. 715–740. Trotz aller berechtigter Kritik bleiben Ariès' Studien aufschlussreiche Materialsammlungen und seine Thesen diskussionswürdig. Zur Veränderung der Todesrituale in England siehe auch G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in contemporary Britain* (New York, 1965).

¹⁵ H. Hild [Hg.], *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung* (Gelnhausen/Berlin, 1974), p.170.

¹⁶ Siehe hierzu z. B. A. Nassehi, *Ist mit dem Tod alles aus? Das Jenseits der Gesellschaft aus der Sicht eines Soziologen* (Vortrag vor der Katholischen Akademie in Bayern, München, 27. April 2001); K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben* (München, 1999), pp.181–187.

erschwert die Pluralisierung und Segmentierung von Sinnwelten und Sub-sinnwelten eine einheitliche Sinnintegration durch eine übergeordnete symbolische Sinnwelt. Eine übergreifende Legitimation des Todes scheint nicht mehr gewährleistet zu sein, die symbolische Sinnwelt scheint brüchig zu werden und in eine Vielzahl nebeneinander bestehender Teilsinnwelten zu zerfallen.¹⁷

Wirklichkeitsdeutungen, die sich auf den Tod beziehen, werden von der Gesamtgesellschaft und vielen ihrer Mitglieder nicht mehr ohne weiteres von den „kirchlich organisierten Religionssystemen“¹⁸ übernommen. Zum Teil sind statt der Kirchen andere religiöse Institutionen und statt des Christentums andere Traditionen relevant geworden.¹⁹ Für die vielen Mitglieder der westdeutschen Gesellschaft gilt, dass ihre Wirklichkeitsdeutungen, sofern diese sich auf den Tod beziehen, zum einen individueller, zum andern aber auch diffuser und vager geworden sind. Aussagen wie „Ich glaub’ schon, dass da noch was kommt“ oder auch: „Irgendwie kann ja nicht alles zu Ende sein“ implizieren offensichtlich die Annahme einer über den Tod hinaus bestehenden Kontinuität. Deutlich wird in ihnen aber auch, dass für die Wahrnehmung von Kontinuität keine ausgeprägten Konzeptionen vorliegen, auf die im Bedarfsfall zurückgegriffen werden könnte.

Neben den differenzierten religiösen Konzepten für ein Leben nach dem Tod hat auch die Bedeutung familiärer Kontinuitäten abgenommen. Die früher in Deutschland in vielen Kreisen übliche Sitte, Kindern Vornamen der Eltern oder Großeltern zumindest als zweiten Namen weiterzugeben, ist aufgegeben worden.²⁰ Bewusstsein und Interesse an familiären Genealogien haben abgenommen und erzählte Familiengeschichte engt sich immer mehr auf wenige Generationen ein. In diesen Zusammenhang ist auch folgender Wandel in der Bestattungskultur zu stellen:

Schwindende familiäre Verbindungen lassen das traditionelle Familiengrab als überholt erscheinen; der Zusammenhang von Tod und Erinnerung in sei-

¹⁷ Roth, *Die Beerdigungsansprache*, p. 42.

¹⁸ Roth, *Die Beerdigungsansprache*, p. 52.

¹⁹ Neben dem Christentum haben natürlich auch andere traditionelle religiöse Traditionen an Bedeutung verloren.

²⁰ M. Mitterauer, *Ahnen und Heilige. Namensgebung in der europäischen Geschichte* (München, 1993), pp. 405–428.

seiner bisherigen, an Grabstätten orientierten Form verliert zunehmend an Bedeutung. Die anonyme Bestattung ist jetzt schon Bestandteil einer neuen Trauerkultur, die anonymen Urnenhaine, an denen Blumenschmuck hinterlegt werden kann, sind zu einem neuen, kollektiven Ort der Trauer auf den städtischen Friedhöfen geworden.²¹

Während sich somit für den ‚mainstream‘ der westdeutschen Bevölkerung sowohl Kontinuitäts-Konstruktionen bezüglich des Todes als auch die den Bruch darstellenden Momente in Todesritualen abgeschwächt haben, kann andererseits seit den 70er Jahren auch eine ganz bewusste Inszenierung von starken Kontinuitäts- und Bruch-Konstruktionen in Bestattungsritualen beobachtet werden. Dabei handelt es sich um das Phänomen unkonventionell und sehr individuell gestalteter Beerdigungen, das sich unter anderem bei Angehörigen der Schwulen- und Lesbenszene oder auch in esoterisch orientierten Kreisen findet.²² Neben sehr klaren Symbolen des Abschiedes und der Trennung finden sich hier starke Ausdrucksweisen von Kontinuität – so werden z.B. Briefe an die Toten geschrieben und rituell verbrannt oder auch bei der Beerdigung besondere, mit dem Toten verbundene Gegenstände als Andenken an die Trauergemeinde verteilt.

Ein Beispiel für das Zusammenkommen von starken Kontinuitäts- und Bruch-Konstruktionen bietet folgende Beschreibung:

Nun liegt die Tochter, reichlich von ihren Mitschülern und Freunden beschenkt, in einem Sarg voller Blumen, so dass von der weißen Dekke [sic] nichts mehr zu sehen ist. Im Arm hat sie einen Stapel Briefe mit letzten Grüßen
...

Von derselben Beerdigung wird berichtet, dass die Mutter auf Anregung der Bestatterin den Sarg nach der Aufbahrung selbst geschlossen habe:

Mit dieser Unterstützung gelang es der Mutter, den Sargdeckel zu schließen. Dabei fielen noch ein paar Blumen zu Boden. Die hat sie dann Julia

²¹ N. Fischer, „Zur Geschichte der Trauerkultur in der Neuzeit“, *Totengedenken und Trauerkultur*, ed. M. Herzog (Stuttgart/Berlin/Köln, 2001), pp. 41–57, p. 53.

²² Siehe hierzu z.B. N. Fischer, „Leitlinien einer neuen Kultur im Umgang mit dem Tod“, *Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer. Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal*, ed. Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen, Redaktion P. Timmermanns (Düsseldorf, 1999), pp. 15–29. S. Bode/F. Roth, *Der Trauer eine Heimat geben. Für einen lebendigen Umgang mit dem Tod* (Zürich, 1996).

[der Schwester der Verstorbenen] mitgebracht als letzten Gruß von Birgit.²³

In dieser Darstellung finden sich zwei Kommunikationsformen, zum einen die Briefe an die Tote, zum andern der Blumengruß von der Verstorbenen an ihre Schwester. Während damit jeweils Kontinuitäts-Konstruktionen gegeben sind, wird mit dem eigenhändigen Schließen des Sarges durch die Mutter das Bewusstsein des vorhandenen Bruches deutlich. Sowohl Deutungsmuster der Kontinuität als auch des Bruches wurden hier offensichtlich rituell inszeniert.

KONSTRUKTIONEN VON BRUCH UND KONTINUITÄT IN DER GEGENWÄRTIGEN PRAXIS DER PARSEN

Die besondere Bestattungspraxis der Parsen zeichnet sich am augenscheinlichsten durch die berühmten ‚Türme des Schweigens‘ aus, rund gemauerte und nach oben hin offene Anlagen, die dem Ablegen der Leichen dienen.²⁴ In Bombay stehen diese *dakhmas* auf einem von einer Mauer umgrenzten parkähnlichem Bestattungsgelände (*doongewadi*). Außerdem finden sich dort mehrere als *bangli* bezeichnete Gebäude, die mit einem Waschraum, einer großen Halle und zum Teil mit Unterkunftsmöglichkeiten für Angehörige ausgestattet sind. Hinzu kommen Verwaltungseinrichtungen und ein Gebäude mit einem kleinen Ritualfeuer in der Nähe der Türme (*sagri*).

Nach dem Eintreten des physischen Todes wird heutzutage in Bombay möglichst schnell der Leichnam von den Leichenmeistern, den *nas-salars*, abgeholt und zu den Bestattungsanlagen gefahren.²⁵ Dort wird

²³ Bode/Roth, *Der Trauer eine Heimat geben*, pp. 190–191.

²⁴ Zur Geschichte der zoroastrischen Bestattungsanlagen siehe den Beitrag von D. Huff in diesem Band.

²⁵ Früher wurden die Rituale bis zum Fortbringen der Leichen zum Turm zu Hause vollzogen, wie es heute auf dem Land immer noch der Fall ist. Die vorliegende Untersuchung basiert auf Interviews mit Parsi-Informanten, die ich im Februar und März 2002 in Bombay geführt habe, sowie auf folgender Literatur: D.C. Sidhwa, *Four-Day Death Ceremonies of a Zoroastrian. Based on şGujrelaan Zarthoshti ni Chaar Divas ni Kriyaa* (Udvada, 1986); K.P. Mistree, *Zoroastrianism. An Ethnic Perspective* (Bombay, 1982); H. Dhalla, „Funeral Customs and Ceremonies of the Parsis in India“, *The University of Shiraz Bulletin of the Department of Linguistics* (Asia Institut), 2–4, 1978, pp. 1–46; B.J. Manekshaw, *Parsi Food and Customs. The essential Parsi Cookbook* (New Delhi, 1996); Ph.G. Kreyenbroek in collaboration with Sh.N. Munshi, *Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their Religion* (Richmond/Surrey, 2001).

er in einem der *banglis* abgelegt, in dem alle folgenden Rituale bis zum Forttragen der Leiche zum *dakhma* abgehalten werden. Wesentliche Elemente sind hier die Waschung und erneute Einkleidung des Toten (*sachkar*), die Hundebeschaue (*sagdid*), bei der ein Hund animiert wird, die Leiche anzusehen, sowie das im folgenden noch näher beschriebene *geh-sarna*-Ritual. Anschließend wird von allen Anwesenden dem Toten noch im *bangli* ‚die Ehre erwiesen‘, indem alle am Leichnam vorbeigehen und sich vor ihm verbeugen. Die Leiche wird dann von den *nasesalars* zu den Türmen getragen, gefolgt von den Priestern und männlichen Zoroastriern. In den letzten Jahren schließen sich dieser Prozession auch zunehmend Zoroastrierinnen an. Am Turm angekommen, wird eine weitere Hundebeschaue vollzogen, der eine letzte ‚Verabschiedung‘ (*sezdo*) folgt. Während sich die Priester und Laien nun vom Turm abwenden und sich im *sagri* versammeln, betreten die *nasesalars* den Turm und legen den toten Körper in einem für ihn vorgesehenen Bereich ab. Von dem Abschluss dieser Handlung informieren sie die Hinterbliebenen durch lautes Klatschen, das bis zum *sagri* zu hören ist.

Diesen Ritualen, die noch vor Einbruch der Dunkelheit stattzufinden haben, folgen drei weitere durch Rituale geprägte Tage, während derer die Angehörigen auf dem Bestattungsgelände bleiben können. Eine besondere Rolle spielt die fünfte und letzte liturgische Tageszeit (zwischen Mitternacht und Sonnenaufgang) des dritten Tages, in der ein *uthamna*-Ritual abgehalten wird.²⁶ Während dieses Ritual zumindest im Beisein der näheren Verwandtschaft in der Regel im *bangli* abgehalten wird, sollen im Idealfall für dieselbe Zeit weitere Rituale in einem Tempel in Auftrag gegeben werden, ohne dass die Hinterbliebenen daran teilnehmen. Am vierten Tag finden die als *chaharom* bezeichneten Rituale statt. Dazu zählen von der ersten rituellen Tageszeit an ein *yasna*, ein *dron/baj*, ein *afrinagan*, ein *farokhshi* und drei *stum*.²⁷ Angehö-

Siehe hierzu auch: E.S. Meherjirana, *A Guide to the Zoroastrian Religion. A Nineteenth Century Catechism with Modern Commentary*, eds. F.M. Kotwal/J.W. Boyd (Studies in World Religions 3; Chicago, 1982); M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart & Rituale*, Bd. 3, (Manuskript).

²⁶ Einige Familien praktizieren nur die erste Durchführung des *uthamna*-Rituals zur dritten liturgischen Tageszeit, während die meisten das Ritual aber zweimal vollziehen. Siehe zu diesem Ritual und seiner früheren Bedeutung Stausberg, *Die Religion Zarathustras* III.

²⁷ Siehe zur Beschreibung dieser Rituale Stausberg, *Die Religion Zarathustras* III. Zum *stum*-Ritual siehe insbesondere den Beitrag von Kotwal und Chosky in diesem Band.

rige, die an den Ritualen auf dem Bestattungsgelände teilgenommen haben, kehren am vierten Tag nach Hause zurück.

Die Todesrituale der Parsen sind damit jedoch nicht abgeschlossen, denn auch nach diesen vier auf den Tod folgenden Tagen gibt es weitere Verpflichtungen bzw. Möglichkeiten, Rituale für den Toten ausführen zu lassen. Besonders gilt dies für den 10. und 30. Tag nach dem Tod und den jährlich wiederkehrenden Todestag. An diesen Tagen werden sowohl das *afrinagan*-Ritual als auch die *baj*-Rituale vollzogen. Hinzu kommen die jährlichen *muktad*-Rituale an den letzten 10 Tagen vor Neujahr.²⁸ Auch hier werden *afrinagan*- und *baj*- sowie *stum*-Rituale vollzogen.

Da alle zarathustrischen Rituale immer auch für die Seelen der Verstorbenen ausgeführt werden,²⁹ lassen sich die Todesrituale der Parsen im strengen Sinne nicht auf eine bestimmte Gruppe von Ritualen begrenzen.

Abgrenzungen und Ent-räumlichungen: Konstruktionen des Bruches

In der zoroastrischen Bestattungspraxis der physische Körper mit dem durch den Tod erfahrenen Bruch verbunden, während die den Tod überlebende *Seele* für die Kontinuität steht. Am Umgang mit dem toten Körper zeigt sich die rituelle Konstruktion dieser Erfahrung des Abbruchs. Der Bruch zwischen dem Leben und dem Tod findet seinen räumlichen Ausdruck in der schrittweisen Entfernung der Leiche von bzw. aus dem Bereich der Lebenden. Im zoroastrischen Ritual, so wie es heute bei den meisten Familien in Bombay ausgeführt wird, geschieht diese Ausgrenzung sowohl in Hinsicht auf den die Leiche umgebenden Raum als auch in Hinsicht auf die Distanzierung der Lebenden vom Leichnam selbst.

Twind

Mit der Überführung des toten Körpers auf das Gelände der Bestattungsanlagen wird der Verstorbene aus seinem unmittelbaren Lebensumfeld herausgenommen und in ein von diesem deutlich abgegrenztes Gelände gebracht. Nach dem Waschen und Einkleiden erfolgt eine weitere Ab- bzw. Ausgrenzung, indem in der Halle des *banglis* drei Kreise

²⁸ Manche Familien schließen noch die ersten sieben Tage des neuen Jahres an.

²⁹ Einzige Ausnahme nach Michael Stausberg sind die so genannten Fereshte-Zeremonien, die von manchen indischen Priestern einzig für Lebende ausgeführt werden; Stausberg, *Die Religion Zarathustras* III.

(*kashas*) um die Leiche gezogen werden. Es handelt sich hier um eine klare, zeitlich begrenzte Markierungslinie, die den bezüglich der Leiche einzuhaltenden Abstand für die Lebenden anzeigt. So wird der tote Körper innerhalb des *banglis*, in dem er sich gemeinsam mit den Lebenden befindet, von diesen ab- bzw. ausgegrenzt. Eine weitere räumliche Distanzierung geschieht mit dem Forttragen des Leichnams zu den Türmen des Schweigens. Der Wegabschnitt von den *banglis* bis hin zu den Türmen darf von Nicht-Zoroastriern nicht betreten werden. Auch von Frauen wurde er bis vor einigen Jahren gemieden, und bis heute halten sich die meisten Zoroastrierinnen an diese Regel. Der Leichnam wird nach dem *geh-sarna*-Ritual aus dem *bangli*, dem Raum, den die toten Körper mit den Lebenden noch teilen, hin zum *dakhma* getragen, zu dem Ort, der einzig und allein den toten Körpern vorbehalten ist. Die ‚Macht des Todes‘ ist in diesem Zeit-Raum bereits nicht nur an den Leichnam selbst gebunden, sondern räumlich so präsent, dass weder Frauen noch Nicht-Zoroastrier dem ausgesetzt werden dürfen.³⁰⁾

Am *dakhma* angekommen, öffnen die *nasesalars* das Tor zum Turm und tragen die Leiche hinein. Niemand darf ihnen folgen, der Zutritt zum Turm ist allen verboten, außer den *nasesalars*,³¹⁾ die in der Gesellschaft der Parsen eine abgesonderte Stellung einnehmen. Hier befindet sich die Leiche nun endgültig innerhalb eines Raumes, der nicht mehr in den Bereich der Lebenden gehört.

Die räumliche Aus- bzw. Abgrenzung des toten Körpers ist damit jedoch noch nicht abgeschlossen und gerade hierin liegt die Besonderheit des zoroastrischen Rituals der Leichenaussetzung. Der physische Körper erfährt vielmehr eine bewusst möglichst rasch und konsequent herbeigeführte Auflösung. Er wird also nicht nur in einen von dem Raum der Lebenden abgegrenzten Raum der Toten überführt, sondern wird sozusagen ent-räumlicht. Im Idealfall fressen ihn innerhalb kurzer Zeit Geier und Krähen auf, sodass nur noch die Knochen übrig bleiben. Die Dichotomie zwischen fortbestehenden Knochen und vergänglichen weichen Körperteilen, wie sie sich in manchen ritualtheoretischen Analysen von Todesritualen findet,³²⁾ wird hier nicht angetroffen. Denn auch

³⁰⁾ In ihren Erklärungen legten meine Informanten Wert darauf, dass es bei dieser Vorschrift um den Schutz der betreffenden Personen ginge.

³¹⁾ Eine Ausnahme bilden hier nur die Reinigungsarbeiten in den Türmen, die in gewissen Abständen stattfinden müssen.

³²⁾ So z. B. bei Robert Hertz: „... the reduction of the corpse to bones, which are more or less unchangeable and upon which death will have no further hold, ...“ R. Hertz,

die Knochen werden durch die Sonnenhitze zu Staub und vom Regen in die Mitte des Turmes gespült, wo sie durch einen Filter ins Erdreich gelangen. Da es aus zoroastrischer Perspektive allerdings von großer Wichtigkeit ist, die Elemente, also auch die Erde, nicht mit Leichen zu verunreinigen, wird hier deutlich, dass dieser Knochenstaub offensichtlich nicht mehr als Leichenmaterie angesehen wird. Zwar wurde in den von mir geführten Gesprächen immer wieder der Kreislauf betont, der mit dieser Prozedur gegeben sei. Eine vorschnelle Assoziation mit dem jüdisch-christlichen „Erde zu Erde, Staub zum Staube und Asche zu Asche“ wäre aber ein großes Missverständnis. Denn hier geschieht dies in einer meines Erachtens wesentlichen Vermittlung: Zum einen sind es die Tiere, durch deren Verdauungsorganismus hindurch der menschliche Körper nur mittelbar in die Erde eingeht und damit seine Existenz als menschlicher Leichnam gewissermaßen schon verloren hat. Zum anderen ist es die Sonne, die die Knochen zu Staub zerfallen lässt. Während eine Erdbestattung einen langsamen Prozess der Verwesung im Erdreich nach sich zieht, innerhalb dessen der Körper sich langsam auflöst und zudem als Knochengerüst noch lange übrig bleibt, geschieht hier die Auflösung des Körpers, bevor die Materie überhaupt in die Erde gelangt. Kein langsamer Akt der Verwesung, sondern ein rascher Akt der Zerstörung wird im Ritual der Leichenaussetzung angestrebt:

The nasâsâlâr then take away the clothes and leave the Tower, so that the body may be quickly consumed by the vultures. It takes about thirty minutes for the large vultures to eat up the flesh completely so that further decomposition of the body is immediately arrested.³³

Es ist kein Körper, keine Leiche, die Eingang in die Erde findet, sondern Staub und von den Vögeln verdautes Fleisch. Der tote Körper nimmt als Körper, nachdem er diesen Prozess durchlaufen hat, keinen Raum mehr ein, er ist ent-räumlicht.

Weitere im Ritual gestaltete Abgrenzungen des Leichnams von den Lebenden zeigen sich im direkten Umgang mit dem toten Körper und der dort zu beobachtenden Distanzierung. So soll die Leiche direkt nach dem Eintreten des physischen Todes noch von den Angehörigen berührt werden. Nach dem Waschen und Einkleiden (*sachkar*) darf dies jedoch nicht mehr geschehen, von da an stehen nur noch die Leichenmeister in

'Death' and 'The Right Hand' (Aberdeen, 1962), p. 83.

³³ Dhalla, „Funeral Customs and Ceremonies of the Parsis in India“, p. 20.

körperlichem Bezug zur Leiche. Alle anderen haben einen bestimmten Abstand zur Leiche einzuhalten, der im *bangli* durch die bereits erwähnten *kashas* festgelegt ist. Während der Prozession zum *dakhma* wahren alle Teilnehmer außer den *nasesalars* eine Distanz von viereinhalb Metern. Das Überdauern des Todes und die Verbindung zum Toten: Kontinuitäts-Konstruktionen

Erinnerungen an einen Menschen und die geistige Auseinandersetzung mit seiner Person werden mit dessen Tod nicht beendet, ebenso wenig wie die ‚Folgen‘ eines Lebens, Hinterlassenschaften oder auch Nachkommen durch den Tod ihres ‚Verursachers‘ ausgelöscht werden. Vielmehr wird all dies in einer Kontinuität über den Tod hinaus wahrgenommen, genauer in einer gebrochenen Kontinuität.

Die Konstruktionen, innerhalb derer diese Erfahrungen von Kontinuität wahrgenommen und in einen größeren Kontext eingeordnet werden, können auf sehr unterschiedlichen Ebenen geleistet werden. Möglich ist dies z.B. mit Konzeptionen von Familiengeschichte, durch die sich das einzelne Familienmitglied in einer langen Kette von Vorfahren und zukünftigen Nachfahren aufgehoben weiß. Ebenso können Seelenvorstellungen bzw. Individualeschatologien als Wahrnehmungsmuster für Kontinuität realisiert werden.

Im Fall des Zoroastrismus, wie ich ihn durch meine Informanten in Bombay kennen gelernt habe, sind Vorstellungen eines Weiterlebens der *Seele*³⁴ nach dem Tod für die Wahrnehmung von Kontinuität von großer Bedeutung. Hinzu kommt die Erfahrung andauernder gegenseitiger Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen, die in Todes- bzw. Bestattungsritualen gestaltet werden.³⁵ Dabei können die individuellen ‚Erlösungsvorstellungen‘ nicht vom rituellen Vollzug getrennt

³⁴ Im Folgenden wird mit *Seele* der emische bzw. objektsprachliche Begriff *soul* übersetzt, der von meinen Informanten und der neueren indisch-zoroastrischen Literatur verwendet wird. Mit diesem englischen Begriff soll in der Regel der indigene Terminus *urvan* ausgedrückt werden.

³⁵ „According to Zoroastrianism the association between the deceased and his beloved relatives continues after death. If the survivors cherish his memory and endeavour to please the departed with their good thoughts, words and deeds, then the departed guide and help the living in their own inscrutable ways.“ Und etwas später: „On these occasions [Die Zeremonien am vierten, zehnten und dreißigsten Tag nach dem Tod, sowie an den Jahrestagen] the survivors remember the departed with love and respect and pray that the soul may not only find solace but may also progress in the world beyond.“ Dhalla, „Funeral Customs and Ceremonies of the Parsis in India“, p. 42.

werden, denn die Rituale werden zumindest als Unterstützung, in der Regel aber sogar als notwendig für die Ermöglichung der erwünschten Individualeschatologie verstanden. Die durchgeführten Rituale und das Schicksal der *Seele* nach dem physischen Tod des Körpers sind so aufs engste miteinander verbunden.

Für die Wahrnehmung einer starken Kontinuität ist es für die Betroffenen nicht unbedingt erforderlich, eine reflektierte, theologisch begründete und komplexe Theorie zu besitzen. Meine Informanten und die von mir bearbeitete Literatur verwenden häufig in engem Zusammenhang mit dem Terminus *Seele* den Begriff *fravashi*. Vor allem von Laien wird selten deutlich zwischen *Seele* und *fravashi* differenziert. Tendenziell läßt sich jedoch sagen, dass als *Seele (urvan)* eine dem Menschen zunächst inhärente Wesenheit bezeichnet wird, die unabhängig vom physischen Tod des Körpers fortexistiert, mit ihm aber weiterhin in gewisser Weise in Verbindung steht. Die *fravashi* hingegen wird eher als ein zugehöriges Gegenüber aufgefasst und oft als „guardian spirit“ oder auch „guardian angel“ beschrieben. Sie gilt als Orientierung gebende, individuelle Instanz für den Menschen bzw. für seine *Seele*.

Physischer Körper, *Seele* bzw. *fravashi* und ritueller Vollzug stehen während der ersten vier Tage nach dem Eintritt des physischen Todes in einem engen Beziehungsgeflecht miteinander. Dabei wird von den Hinterbliebenen der Kontakt zur *Seele* des Verstorbenen aufrechterhalten, bzw. aufgebaut, der Kontakt zu seinem physischen Körper jedoch schrittweise abgebrochen. Aus der Sicht der Teilnehmer findet parallel dazu auch ein Lösungs- und Angliederungsprozess auf Seiten des Verstorbenen statt. Während letzterer die irdische Welt hinter sich zurückläßt, schließt er sich der jenseitigen Welt an. All dies wird im Ritual gestaltet bzw. durch das Ritual unterstützt, wenn nicht sogar erst ermöglicht.

Kontinuität wird so auf zwei Ebenen konstruiert: Zum einen besteht in der Weiterexistenz von *Seele* und *fravashi* ein individuelles Überdauern des physischen Todes, zum anderen wird die Beziehung zwischen Lebenden und Verstorbenen aufrechterhalten. Letzteres geschieht in den Ritualen durch die direkte Ansprache der *Seelen* bzw. *fravashis* oder auch bestimmter Wesenheiten, die mit dem Wohlergehen der *Seelen* bzw. *fravashis* in Verbindung gebracht werden. Besonders intensiv wird der Kontakt während der ersten vier Tage gehalten, aber auch lange darüber hinaus. Einige Familien lassen noch fünfzig Jahre nach dem Tod eines Verwandten jährliche Zeremonien vollziehen, üblich ist es

zumindest in den folgenden vier Jahren.

Unter anderem vom vierten bis zum zehnten Tag nach dem Todestag werden *stum*-Rituale durchgeführt. Mit allen anderen *fravashis* wird auch der Verstorbene angesprochen, dessen *fravashi* und *Seele* das Ritual im Besonderen gewidmet ist. Neben der Rezitation von Yasna 26 spielt eine zeremonielle Mahlzeit eine entscheidende Rolle. Die *Seele* des Toten soll mit dem Ritual ‚versorgt‘ und während ihres Gerichtes und der folgenden Jenseitsreise unterstützt werden. Die gegenseitige Beziehung zwischen Verstorbenen und Hinterbliebenen wird in dem *stum*-Ritual besonders zum Ausdruck gebracht. Die *fravashis* der Toten bitten die Lebenden um ihre Fürsorge: „Who will laud, venerate, extol, bless us? Who will welcome us with hands bearing food and clothes, with correctly ordered praise?...“³⁶ So wie die *Seelen* und *fravashis* von den Hinterbliebenen Fürsorge erfahren, so rechnen die Lebenden mit dem Segen der Toten. Während der *stum*-Rituale und der jährlichen *muktad*-Zeremonien wird von einer Anwesenheit, einer ‚Rückkehr‘ *fravashis* in die irdische Welt ausgegangen. Kotwal und Choksy betonen in ihrem Aufsatz im vorliegenden Band die enge Verbindung zwischen Lebenden und Toten: „The ritual [das *stum*-Ritual], like other Zoroastrian rites involving both order and afterlife, create in the minds of devotees a pious nexus between the living and the dead across the corporeal and the spiritual realms“.³⁷

Kontinuität als „Framing“ des Bruches innerhalb des Ritualkomplexes

Kontinuität wird auch innerhalb der Struktur des gesamten Ritualkomplexes konstruiert. Dieser gliedert sich in verschiedene Abschnitte, die zum Teil die rituelle Konstruktion des Bruches darstellen. Diese ‚Bruchstellen‘ werden jedoch von einer Kontinuität gewissermaßen eingerahmt.

Bereits der physische Tod, die Bruchstelle, die die Ursache für die folgenden rituellen Konstruktionen bildet, wird in manchen Familien von einer Kontinuität sozusagen unterlegt. Schon vor Eintritt des Todes wird ein Öllämpchen angezündet und mit der Rezitation des *ashem vo-*

³⁶ F.M. Kotwal/J.K. Choksy, „To Praise the Souls of the Deceased and the Immortal Spirits of the Righteous Ones: The Staomi or Stüm Ritual“, in diesem Band S. ##

³⁷ Kotwal/Choksy, „To Praise the Souls of the Deceased and the Immortal Spirits of the Righteous Ones: The Staomi or Stüm Ritual“, S. ###

*hu*³⁸ begonnen. Weder wird nun die Rezitation mit dem Tod abgebrochen noch wird das Öllämpchen gelöscht, sondern beides wird darüber hinaus noch für einige Zeit beibehalten.

In ähnlicher Weise treffen Bruch und Kontinuität im Ritual bei dem sogenannten *geh-sarna*-Ritual im *bangli* zusammen. Die Priester beginnen ca eine Stunde vor dem Forttragen der Leiche zum *dakhma* mit dem Ritual. Sie rezitieren die erste *Gatha* (*ahunavaiti gatha*) Yasna 28–34,³⁹ wobei sie bei Yasna 31.4 ihren Vortrag unterbrechen. Nun heben die *nasesalars* die auf einer Steinplattform liegende Leiche auf die Totenbahre. Während dieser Handlung wenden alle Teilnehmer—Priester und Laien—die Blicke ab, was mit der durch die Leiche bei Bewegung in besonderem Maße ausgehenden Infektionsgefahr begründet wird.⁴⁰ Der tote Körper wird also während der Umbettung in ganz besonderer Weise mit dem Bereich *Ahrimans*⁴¹ identifiziert und die Konstruktion des Bruches mit ihrer zoroastrischen Konzeption des Einbruchs der Kräfte *Ahrimans* in die Welt *Ahura mazdas* findet hier wiederum ihren rituellen Ausdruck. Nach dieser gefahrvollen Umbettung und einer anschließenden Hundebeschaue (*sagdid*) fahren die Priester mit der Rezitation der *ahunavaiti gatha* fort. So rahmt die *Gatha*-Rezitation den mit der rituellen Umbettung zum Ausdruck kommenden Bruch ein.

Eine dritte Verschränkung von Kontinuität und Bruch findet sich in dem Zeit-Raum, in dem die Leiche vom *bangli* zum Turm getragen wird. Hier verlässt der Leichnam den Bereich der Lebenden und bewegt sich auf den Bereich der toten Körper, den *dakhma*, zu. Die *Seele* geht diesen Weg nach Ansicht vieler Zoroastrier nicht mehr mit, sie verweilt

³⁸ Diese innerhalb zoroastrischer Ritualpraxis häufig rezitierte altavestische Sakralformel findet sich in den Yasna 27, 14. Viele Parsen sehen sie als von Zarathustra stammendes Gebet an.

³⁹ Die altavestischen *Gatha* werden von den Parsen auf Zarathustra zurückgeführt.

⁴⁰ „The priests turn their faces away, for it is believed that if eye contact takes place between the priests and the corpse demons, then affliction and harm may befall the priests.“ Mistree, *Zoroastrianism. An Ethnic Perspective*, p. 57. „It is said that one should turn one's face away from the body when it is lifted on to the bier. The probable reason for this is to avoid inhaling the germs when it is moved.“ Manekshaw, *Parsi Food and Customs. The essential Parsi Cookbook*, p. 68.

⁴¹ *Ahriman* (mittelpersisch) gilt als „evil spirit“, als eine Art Gegenpol der guten Kräfte *Ahura mazdas*. *Ahura mazda* (avest.) wird von den Parsen im Englischen mit „God“ oder „Lord Wisdom“ wiedergegeben und gilt als der Gott, auf den Zarathustra sich bezog. Auf *Ahriman* sind böse Einflüsse und letztlich auch der physische Tod zurückzuführen.

am *bangli*, an dem Ort, an dem die letzten Zeremonien für den Verstorbenen stattgefunden haben. Körper und Seele haben sich nun bis zu einem gewissen Grad räumlich voneinander getrennt. So steht dieser Weg- und Zeitabschnitt, vom Verlassen des *bangli* bis zur Ablage der Leiche im Turm, für den Bruch. Alle diejenigen, die der Leiche auf dem Weg zum *dakhma* folgen nehmen den *baj*, d.h. sie rezitieren den Anfang eines Gebetstextes und treten in rituelle Verbindung.⁴² Wenn sie durch das Klatschen der *nasesalars* von der abgeschlossenen Niederlegung der Leiche im Turm benachrichtigt werden, rezitieren sie den zweiten Teil des *baj*-Textes und lösen die rituelle Verbindung. So wird auch hier die rituelle Darstellung des Bruches durch eine rituelle Konstruktion von Kontinuität eingerahmt.

Bruch und Kontinuität im Verhältnis von Körper und Seele

Ein weiterer, für das Verständnis der Todesrituale der Parsen wesentlicher Aspekt ist das sich im bzw. mit dem Ritual gestaltende Verhältnis von totem Körper und weiter existierender *Seele*. Da mit dem toten Körper der Bruch, mit der fortexistierenden *Seele* jedoch die Kontinuität verbunden wird, verschränken sich im Ritual auf intensive Weise Bruch und Kontinuität.

Nicht nur die Lebenden und der Leichnam erleben während des Bestattungsrituals die oben erläuterte zunehmende Distanzierung, auch die *Seele* des Verstorbenen und sein toter Körper entfernen sich voneinander. Kurz nach dem physischen Tod befindet sich die *Seele* über dem Kopf des Toten. Sie begleitet den Leichnam zu den Bestattungsanlagen und erlebt dort die Zeremonien im *bangli*. Wenn der Körper jedoch zu den Türmen getragen wird, verbleibt sie im *bangli*, an dem Ort, an dem das *geh-sarna*-Ritual durchgeführt wurde. Diese Konstruktion wird verständlich, wenn man sich vor Augen führt, dass der für den Bruch stehende Körper nach diesem Ritual zum endgültigen ‚Ort des Todes‘ getragen wird. Die *Seele* hingegen steht für die Kontinuität – ja, ist in gewisser Weise die Kontinuität selbst. Die Wege von totem Körper und weiterlebender *Seele* haben sich nun voneinander getrennt, wenn sie auch noch nicht zu ihrem „Ende“ oder an ihr Ziel gekommen sind. Verständlich wird diese Konzeption, wenn man die Bedeutung bedenkt, die

⁴² Rituelle Verbindung (*paiwand*) besteht, wenn zwei Menschen jeweils ein Stoff- oder Schnurende halten.

dem *geh-sarna*-Ritual zugesprochen wird: „... it is believed that the potency of the prayer breaks the shackles of attachment which the soul of the deceased may have for this corporeal world.“⁴³ Die Rezitation der *ahunavaiti-gatha* ist es, die nach der Ansicht meiner Informanten zum Bruch (*break*) zwischen Körper und *Seele* führt. Der aufgrund seiner „Ausströmung“ als besonders gefährvoll angesehene Vorgang der Umbettung von der Steinplattform auf die Totenbahre verdeutlicht diesen Wechsel im Verhältnis von Körper und *Seele*. Wie bereits erwähnt, verbleibt die *Seele* für die nächsten Tage in der Nähe der Steinplattform, der Körper jedoch wird auf der Totenbahre zum *dakhma* getragen. Mit dieser Verortung der *Seele* wird auch die Notwendigkeit begründet, die folgenden Rituale im *bangli* und nicht in einem anderen Tempel auszuführen.⁴⁴

Der nächste entscheidende Schritt für die *Seele* geschieht im Zeitraum zwischen der Abenddämmerung des dritten und der Morgendämmerung des vierten Tages. Die *Seele* erreicht nun die *cinvat*-Brücke, den Schwellenraum des Mythos, der Erde und Jenseits miteinander verbindet. An diesem Ort erwartet die häufig als unruhig und ängstlich beschriebene *Seele* ein Gericht, mit dem sich ihr künftiges Schicksal entscheidet, hier verlässt sie den irdischen Raum der Lebenden.⁴⁵ Dementsprechend verlassen auch die Lebenden am vierten Tag das Bestattungsgelände, und alle weiteren Zeremonien können zu Hause oder in einem Tempel stattfinden. Dem im Mythos konstituierten Wechsel entspricht auch eine veränderte Ritualpraxis. Das Weiterleben von *Seelen* bzw. *fravashis* begründet die fortdauernde Fürsorge durch die Hinterbliebenen. Zum Tragen kommt nun zum Beispiel ab dem vierten Tag das oben erwähnte *stum*-Ritual, das rituelle Speisen der *Seele* bzw. der *fravashi*. Den Kontinuitäts-Konzeptionen im Mythos entsprechen also die rituellen Konstruktionen von Kontinuität. Zu erinnern ist hier noch einmal im Gegensatz dazu an den radikal der Nicht-Existenz anheim gegebenen Körper.⁴⁶

⁴³ Dhalla, „Funeral Customs and Ceremonies of the Parsis in India“, p. 15.

⁴⁴ Wie oben erwähnt wurde, werden allerdings bestimmte Rituale zusätzlich in anderen Tempeln bzw. dem Familientempel in Auftrag gegeben.

⁴⁵ Siehe hierzu z. B. Dhalla, „Funeral Customs and Ceremonies of the Parsis in India“, pp. 40–41; Mistree, *Zoroastrianism. An Ethnic Perspective*, pp. 51–52.

⁴⁶ Der bei vielen Familien mehrmals im Jahr übliche Besuch der Bestattungsanlagen ist möglicherweise als eine Art Pendant der rituellen Kontinuitäts-Konstruktionen zu deuten, da mit dem *doongerwadi* der Ort aufgesucht wird, an dem sich der Bruch rituell

DIE WECHSELSEITIGE BEDINGTHEIT VON BRUCH UND KONTINUITÄT

Die Beispiele des westeuropäischen, insbesondere westdeutschen Umgangs mit dem Tod zeigten, dass mit der Abnahme von Kontinuitäts-Konzeptionen eine Verflachung bis hin zu einem Verschwinden von rituellen Bruch-Konstruktionen einhergeht. Auf der anderen Seite lassen sich bei neuen, individuell gestalteten Bestattungsformen sowohl konkrete Konstruktionen des Bruches als auch starke Kontinuitäts-Konstruktionen beobachten.

Ein weiteres Beispiel für dieses Zusammentreffen bietet die Bestattungspraxis der Parsen in Bombay, die in besonders ausgeprägter Weise den mit dem Tod erfahrenen Bruch und ebenso die über den Tod hinaus wahrgenommene Kontinuität rituell umsetzt. Dabei sind beide Konzeptionen eng miteinander verbunden und stehen innerhalb der Struktur des rituellen Vollzuges der ersten vier Tage nicht bezugslos nebeneinander. Besondere Bruch-Konstruktionen werden durch Kontinuitäts-Konstruktionen ‚eingerahmt‘. Die *Seele* des Toten und die Hinterbliebenen erfahren einen Ablösungsprozess vom physischen Körper des Toten und tragen damit dem durch den Tod hervorgerufenen Bruch Rechnung. Gleichzeitig vollziehen sich jedoch auch zwei Prozesse, die mit Kontinuität verbunden sind. Die Hinterbliebenen bauen einen rituellen Kontakt zur *Seele* des Toten auf und diese gliedert sich der jenseitigen Welt an. Aus der emischen Perspektive bedingen diese Prozesse einander sogar. Für eine befriedigende Jenseitsreise, also für die erfolgreiche Realisation von Kontinuität, ist die konsequente Realisation des Bruches, nämlich die Vernichtung des physischen Körpers vonnöten.

Offensichtlich lassen sich beide Erfahrungen, Bruch und Kontinuität, als rituelle Konstruktionen in Todesritualen aufweisen. Zum Teil sind sie zudem in intensiver Weise miteinander verbunden und bedingen einander innerhalb der jeweiligen rituellen Strukturen. Es fragt sich, ob der emischen eine ritualtheoretische Perspektive entsprechen könnte, ob möglicherweise starke Konzeptionen von Kontinuität, die sich in Todesritualen ausdrücken, auch starke Konstruktionen des Bruches ermöglichen oder gar benötigen und ob umgekehrt ausgeprägte Darstellungen des Bruches auch eine Betonung der Kontinuität herausfordern. Das vorgestellte Material scheint jedenfalls darauf hinzuweisen.

fassbar ereignet hat.